(76)
(83)
(84)
(105)
(108)
(48)
critures (49)
(59)
Bible (69)
(74)
ne (100)
(102)
(107)

AUX C.E.

ne (Sup. 46)
(Sup. 85)
(Sup. 56)
(Sup. 64)
(Sup. 69)
(Sup. 81)
(Sup. 88 et 89)
(Sup. 44)
(Sup. 50)
(Sup. 54)
(Sup. 61)
(Sup. 66)
(Sup. 68)
ns (Sup. 73)
nte (Sup. 74)
(Sup. 82)
(Sup. 86)
re romain
(Sup. 52)
Thomas
(Sup. 58)
chrétienne
(Sup. 77)

(Sup. 92)
(Sup. 93)
(Sup. 96)
(Sup. 97)
(Sup. 100)
e (Sup. 101)
(Sup. 104)
(Sup. 105)
(Sup. 108)
(Sup. 110)
(Sup. 112)
(Sup. 113)

LE JUDAÏSME

de l'Exil au temps de Jésus

Présenté par
Claude TASSIN

ÉLABORATION DE NOTRE DÉMARCHE

L'EXIL, FIN D'UN MONDE

En dix ans (597-587), le royaume de Juda fut anéanti. Moins d'un siècle et demi plus tôt, le Royaume du Nord avait, lui aussi, disparu. Éblouis par les voix prophétiques d'un Jérémie ou d'un Ezéchiel qui préludèrent à une véritable résurrection (cf. Ez 37), nous mesurons mal ce que représenta l'Exil : *la fin de l'existence nationale d'Israël*, l'écroulement de ses références fondamentales : la Terre, le Roi, le Temple. Selon la mentalité d'alors, le Dieu d'Israël avait été vaincu. Les Exilés n'expérimentaient rien moins que la fin de leur monde. Pour l'historien, c'est la fin de l'ancien Israël.

Si l'on veut saisir le côté « miraculeux » de la restauration judéenne, on se rappellera en premier lieu que le Royaume du Nord, lui, ne connut jamais un retour d'exil comparable. Pour comprendre cet après-Exil, nous trouvons quelque analogie dans ce qui suit le bombardement d'une ville ou un séisme. D'abord, la décision de reconstruire n'est pas forcément prise : autant que des conditions matérielles, elle dépend des facteurs humains (énergie de vivre, désir de la collectivité, qualité des leaders). Si l'on rebâtit, on souhaitera généralement retrouver les monuments, les activités, le plan même qui conféraient à la ville son âme propre. Mais la ruine porte ses leçons : on évalue les matériaux qui ont résisté et ceux que la catastrophe a pulvérisés ; on en tient compte dans la restauration. Peut-être voit-on aussi que le réseau de communications détruit pourrait être remplacé par un système plus adapté aux temps présents ; peut-être aussi, au cœur du désastre, des institutions de fortune se sont-elles mises en place (transports, administrations provisoires, édition d'un journal) ; et l'on se dit que tout cela s'avère bien utile et mérite d'être conservé. Bref, c'est bien la même ville qu'avant la catastrophe, mais avec un visage totalement renouvelé. Nous pensons que cette parabole éclaire en partie les destinées d'Israël après le choc de l'Exil : c'est la même foi, ancrée dans les mêmes racines nationales, mais avec des

déplacements, des traits nouveaux dans la personnalité du croyant, des institutions qui s'éteignent, d'autres qui apparaissent et se développent. Avec l'Israël postexilique commence l'histoire du judaïsme. C'est ce visage nouveau que nous voudrions dépeindre. Mais il nous faut d'abord insister sur l'intérêt et les présupposés de notre démarche.

« AVEZ-VOUS LU BARUCH ? »

On connaît cette exclamation attribuée à La Fontaine : *« Avez-vous lu Baruch ? C'était un beau génie ! »* On pourrait prolonger la question : « avez-vous lu la Bible postexilique ? » Qui relit volontiers *Esdras-Néhémie* ? Qui fait du *Siracide* son livre de chevet ?

Cette époque postexilique est souvent dépréciée. « Ce judaïsme versera parfois dans le "pharisaïsme" », écrivait E. CHARPENTIER, « mais il suscitera aussi les "pauvres de Dieu" » (*Cahier Évangile* 10, p. 36). Et G. von RAD de remarquer : « Cet Israël-là n'a plus eu d'histoire, avec YHWH du moins » (*Théologie de l'AT*, I, p. 87). On conçoit aisément une telle désaffection dans les Églises qui ne rangent pas parmi les écrits inspirés les livres de la Bible grecque. Or ces livres, qu'il s'agisse de *Tobie*, de *Judith* ou du *Siracide*, forment une part importante de la littérature juive postexilique. L'inconscient de maint lecteur fait de cette Bible postexilique comme une large parenthèse à enjamber en-deçà de laquelle on trouverait la religion vivante des prophètes et des traditions du Pentateuque en devenir, et au-delà de laquelle Jésus ferait revivre l'antique veine prophétique. Le schéma serait le suivant :

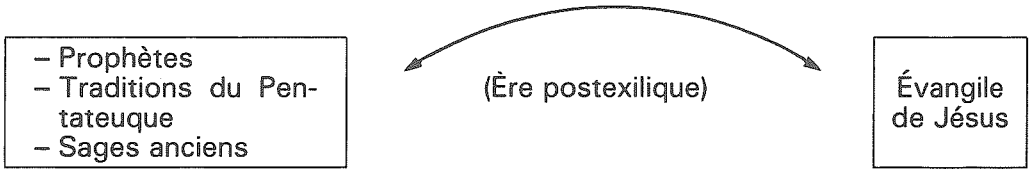
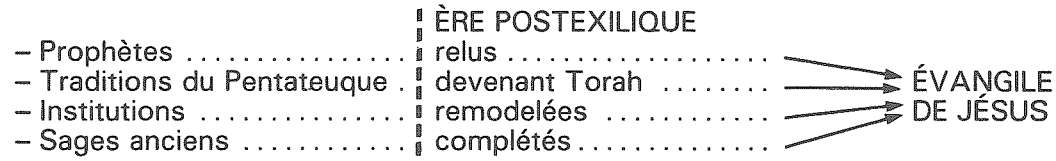


Schéma erroné. En réalité, la personnalité de Jésus et de ses témoins est forgée par l'héritage historique amassé par l'ère postexilique, cette époque de mise en place d'un judaïsme ancien dont on ne peut faire abstraction pour rejoindre le visage historique de Jésus. La confrontation des deux opinions suivantes, au sujet de la Loi, nous paraît utile ici. J.A. SANDERS écrit : *« La structure fondamentale du Pentateuque n'est pas celle d'un code législatif, mais plutôt celle d'un récit. La Torah, c'est essentiellement une histoire qui raconte les origines de l'Israël ancien »*. Pour H. CAZELLES, *« Le Pentateuque a été canonisé et transmis comme étant la loi*

(Torah) d'Israël ; on ferait donc fausse route en y cherchant d'abord une histoire. » Les Évangiles et autres écrits du NT donneraient indéniablement leur suffrage à la seconde de ces thèses (même si la conscience historique reste un ressort puissant ; cf., par exemple, 1 Co 10, 1-6) ; or cette conception du Pentateuque comme Loi normative d'Israël ne prend sens qu'à l'examen des mutations qui ont marqué la période postexilique d'Israël. Il faut rectifier notre premier schéma de la façon suivante :



Pour la démarche que nous entreprenons, il importe peu que l'Église à laquelle nous appartenons tienne ou non pour inspiré tel livre dit « deutéro-canonique » (chez les Catholiques) ou « apocryphe » (chez les Protestants). L'essentiel reste ceci : ces productions littéraires dessinent ensemble un portrait du judaïsme ancien, avec des préoccupations qui se rejoignent ou, au contraire, des orientations diverses et peu conciliables. Car c'est bien là une des caractéristiques du judaïsme des temps bibliques : c'est un monde polymorphe, fractionné en multiples courants, tel que le connaîtra encore Jésus dans ses relations avec les différents cercles de la Palestine du 1er siècle : Pharisiens, Sadducéens, Hérodiens ou Baptistes, sans parler des nuances entre Juifs palestiniens et ceux originaires de la Diaspora.

Ce judaïsme, L. DENNEFELD (1925) le qualifiait de « judaïsme biblique », non fondé sur la Bible ; il voulait simplement évoquer ce judaïsme se constituant en des temps où la révélation biblique n'est pas encore close. Il ne s'agit pas non plus d'un judaïsme que dessinerait seulement la Bible, à l'exclusion des écrits juifs non bibliques. Dans une recherche historique, en effet, on ne saurait éliminer *a priori* les écrits juifs anciens non « canonisés », tels *le Livre des Jubilés* (IIe siècle avant notre ère) et les écrits de Qumran ; de ce type de littérature on trouvera une approche, indispensable et complémentaire, dans le n° 14 des présents Cahiers (*Intertestament*, par A. PAUL). Mais nous nous en tiendrons généralement aux écrits bibliques, canoniques et deutéro-canoniques. Nous cherchons, en effet, les traits d'un judaïsme « commun », et non ceux de mouvements sectaires ou particuliers. Or, le volume d'une littérature peut faire illusion : quels milieux formaient réellement les lecteurs du *Livre des Jubilés* ? Qui peut mesurer l'influence exercée sur les synagogues de Palestine par la littérature de Qumran, si instructive et si impressionnante soit-elle ? Avec les écrits bibliques,

retenus par le monde juif ultérieur, ou, pour les écrits de langue grecque, par le jeune christianisme, nous avons quelque chance de rejoindre les traits saillants dans lesquels les Juifs reconnaissaient leurs authentiques racines historiques.

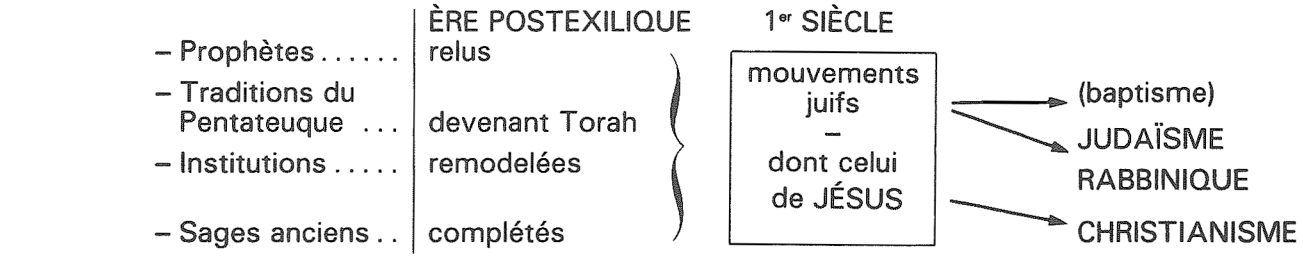
JUDAÏSME DES TEMPS BIBLIQUES ET JUDAÏSME RABBINIQUE

Une dernière précision éclairera notre objectif. Souvenons-nous que la ruine de Jérusalem, en 70 de notre ère, ébranlera sévèrement les institutions politiques et religieuses. C'est alors le mouvement pharisien, avec JOHANAN ben ZAKKAI, qui opérera une gigantesque et indispensable restructuration du judaïsme ; c'est sous l'égide des Pharisiens qu'on se mit à codifier les trésors de la *tradition orale* (voir le Cahier 14, p. 7-10). Se forme alors un judaïsme plus uni, plus monolithique, qui ne laisse guère de place aux courants non pharisiens. A cet égard, on observe que c'est le jeune christianisme qui conserva et transmit à l'histoire les écrits juifs de langue grecque, produits par la Diaspora hellénistique, et non le judaïsme rabbinique, qui opéra, semble-t-il, un recentrage sur les traditions palestiniennes.

Ceci rappelé, deux tendances se dessinent chez les lecteurs des évangiles. Certains insistent sur la nouveauté radicale de l'Évangile de Jésus qui réveillait le grand prophétisme préexilique et s'arrachait résolument à la religion juive contemporaine. En soulignant ainsi les oppositions, les défenseurs d'une telle opinion sont amenés à situer très tôt dans l'histoire la rupture entre le judaïsme et le christianisme. D'autres considèrent la prédication de Jésus et des siens comme l'*un* des mouvements du judaïsme palestinien du 1er siècle. Certes, le cercle de Jésus ne s'identifie à aucun de ces mouvements, mais il ne peut se comprendre véritablement que dans leur contexte. On tente alors d'éclairer les traits de Jésus par une étude comparative des traditions juives. Pour ce faire, on puise dans les documents, tous postérieurs à 70, du judaïsme rabbinique. Si cette piste est légitime, c'est que les artisans de ce judaïsme ont, en effet, collecté nombre de traditions anciennes, présentes maintenant dans les Targums, les Midrash, la Mishna, le Talmud (pour ces termes, voir le Cahier 14, lexique p. 70). Cependant, chaque tradition rabbinique rapprochée du NT requiert la critique de l'historien afin de déterminer si cette tradition avait *déjà* cours à l'époque de Jésus ou si l'on tombe dans l'anachronisme. Les imprudences sont fréquentes ; on aboutit parfois davantage au portrait d'un rabbin de l'époque talmudique qu'à celui d'un Jésus du 1er siècle !

En puisant aux sources du « judaïsme biblique », on court moins un tel risque d'anachronisme et on rejoint un contexte théologique plus fiable. Mais ce n'est pas seulement le portrait de Jésus qui est en jeu. Si une partie de notre Bible postexilique appartient à la collection juive des Écritures, si une autre, la « Bible grec-

que », survécut grâce aux premières générations chrétiennes, le chrétien qui tiendrait le « judaïsme biblique » pour une manière de parenthèse en viendrait à tronquer la Révélation. Prenons une comparaison, pas trop étrangère à notre propos, espérons-le : dans la mesure où François d'Assise a marqué de son empreinte toute l'Église d'Occident, les Églises issues de la Réforme considèrent-elles ce dernier comme faisant partie de leur propre patrimoine historique et spirituel, ou bien le rejetteraient-elles parce qu'il entre dans le culte des saints de l'Église romaine ? Bref, *il y a une section de l'histoire juive qui est patrimoine commun du judaïsme d'aujourd'hui et de toute Église chrétienne* : ce judaïsme des temps bibliques. Il nous faut alors compléter ainsi notre tableau précédent :



NOTRE PARCOURS

Compte tenu du cadre qu'on vient de délimiter, on se propose de manifester les traits juifs qui naissent et s'affermissent au long de la période qui suit l'Exil. Nous examinerons d'abord les nouvelles conditions historiques et géographiques qui forment l'horizon du judaïsme. Puis nous chercherons comment se forge l'identité juive : le rôle prédominant qu'acquiert la Torah, l'évolution des institutions, les traits distinctifs de la personnalité juive. Nous découvrirons les orientations nouvelles qui apparaissent, tant dans la pensée théologique que dans l'expression littéraire. Nous réfléchirons enfin sur l'important problème de la relation entre le Peuple Juif et les Nations.

Notre travail est donc de type *synthétique*. Nous n'avons pas pour but d'analyser ou de présenter les livres bibliques de cette période en tant que tels ; nous cherchons à éclairer les centres d'intérêt de cette période. Comme toute synthèse, notre parcours sera forcément simplificateur et incomplet, et nous supposons l'effort ultérieur d'un accès direct aux textes. Nous espérons offrir une vue d'ensemble suscitant le désir de découvrir ces livres bibliques que les Cahiers Évangile ne manqueront pas de présenter peu à peu à leurs lecteurs (voir déjà les Cahiers 36 : Jonas ; 38 : Ezéchiel ; 42 : la crise maccabéenne ; 53 : Job).

I

UN NOUVEAU CADRE GÉOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE

A. Une nouvelle géographie

1. LA JUDÉE

L'ancien Israël se définissait par la carte d'un territoire en deux royaumes. Après l'exil, la petite province de Judée, site des tribus de Juda et de Benjamin, assumera à elle seule la référence géographique du *judaïsme* auquel elle donne son nom (« juif » = judéen). Il ne s'agit même pas d'un « état », puisque Jérusalem passera de la domination perse à la domination hellénistique, puis, après l'intermède asmonéen de quelque 75 ans d'indépendance et de reconquêtes, elle se soumettra à Rome.

L'horizon linguistique de la Judée a aussi évolué. Autrefois, la population parlait l'*hébreu* ; selon 2 R 18, 26-28, au VIII[e] s., l'aristocratie connaissait l'*araméen* qui fonctionnait alors comme la langue des échanges internationaux du Proche-Orient. C'est cette langue que les Exilés durent apprendre à Babylone. Ceux qui en revinrent étaient vraisemblablement de condition modeste et de connaissances linguistiques limitées : c'est avec l'araméen qu'ils regagnèrent la Palestine. Les mariages mixtes déplorés par Néhémie au milieu du V[e] s. avaient aussi des incidences linguistiques : *« La moitié de leurs fils parlaient l'ashdodien,* écrit-il, *et aucun d'eux ne se montrait capable de parler le juif, mais la langue d'un peuple ou d'un autre »* (Neh 13, 24). Certes, l'hébreu se

maintint, par exemple dans les livres bibliques postexiliques, quoique cet hébreu soit souvent contaminé par des aramaïsmes et que certains passages aient été écrits directement en araméen (Esd 4, 8–6, 18 ; 7, 12-26 ; Dn 2, 4b–7, 28). Il faut donc s'imaginer une situation linguistique assez complexe.

Que dire alors de l'époque où la correspondance commerciale se fera en grec, où les grands-prêtres helléniseront leur nom (Jason, Ménélas) et où leurs fils recevront une éducation en grec ? Car, à partir du IVe s. avant notre ère, le grec allait progressivement supplanter l'araméen comme langue internationale du Proche-Orient.

Pourtant, l'araméen restait populaire en Judée. A la synagogue, il fallait doubler les lectures en hébreu d'une version araméenne. *Traduction orale en araméen des textes bibliques pour l'assemblée synagogale,* telle est, à l'origine, la définition du *Targum.* Destiné au cadre liturgique, le Targum devait livrer un texte immédiatement saisissable par l'auditoire et théologiquement adapté aux assistants, c'est-à-dire intégrant les interprétations communément admises [1], lesquelles, lorsqu'elles sont parvenues jusqu'à nous par les Targums écrits, s'avèrent fort utiles pour la connaissance du judaïsme dont nous parlons. Sur le *Targum*, voir Cahier 14, p. 26-34 ; et le Supplément au Cahier 54, de P. GRELOT).

(1) Nos traductions liturgiques n'échappent pas aux « targumismes » : quand le lectionnaire romain rend Mt 5, 32 (« sauf en cas d'impudicité ») par « sauf en cas d'union illégitime », il intègre une « interprétation communément admise ».

2. LA SAMARIE

Vestige de l'ex-Royaume du Nord, la Samarie est déjà une province perse bien structurée au moment où Jérusalem se relève. Un tel redressement apparut aux Samaritains comme le danger d'une nouvelle concurrence politique dans la région et leurs menées d'obstruction contre la Judée ne manquèrent pas durant la période perse, si l'on en croit du moins l'auteur d'Esdras-Néhémie. Aux yeux des Judéens religieux, la Samarie baignait dans l'idolâtrie depuis sa chute (cf. 2 R 17, 24-41) ; et, si personnel qu'il soit, le jugement de Si 50, 25-26 révélera bien la tension entre les deux provinces à l'aube du IIe s. Sur les Samaritains au temps de Jésus, cf. Cahier 27, p. 55.

A vrai dire, l'histoire samaritaine reste bien lacunaire. L'irruption d'Alexandre le Grand (333) dut creuser le fossé, la Samarie s'hellénisant rapidement. De ce temps peut dater l'édification, sur le mont Garizim, du sanctuaire samaritain mentionné par 2 Mc 6, 2 (cf. Jn 4, 20). Les Maccabées compteront les Samaritains au nombre de leurs ennemis (1 Mc 3, 10 ; 10, 38) et Jean Hyrcan détruira leur temple vers l'an 128 (cf. F. JOSÈPHE, *Guerre juive* I, 2-7).

Le Pentateuque des Juifs et des Samaritains est pratiquement le même. Il faut

donc supposer la permanence de contacts religieux relativement étroits entre les deux groupes jusqu'au temps de l'édition de ce Pentateuque, soit la fin de l'époque perse. Même en 67 de notre ère, les Samaritains prendront le parti de l'insurrection juive. F. JOSÈPHE (*Antiquités* IX, 288 ss) accuse d'ailleurs les Samaritains de se dire juifs lorsqu'ils peuvent en tirer profit. Un spécialiste du monde samaritain note ceci : *« Le schisme* (samaritain) *n'est pas un événement, mais bien plutôt un processus qui s'étend sur plusieurs siècles et comprend toute une série d'événements : ceux-ci mirent de plus en plus à part les deux communautés »* (J.D. PURVIS, The Samaritan Pentateuch, p. 5).

Si la Samarie s'écarte des destinées de la Judée, le judaïsme n'est pas pour autant circonscrit par les limites du territoire judéen. Ce dernier n'est que le centre de la Diaspora, cette nébuleuse de communautés juives répandues dans le Moyen-Orient et sur le pourtour méditerranéen.

3. LA DIASPORA

Nous devrons nous contenter de relever quelques traits saillants de la Diaspora. Une liste comme celle de 1 Mc 15, 22-23 donne quelque idée des implantations juives du IIe s. avant notre ère, dans un contexte qui souligne déjà l'importance du grand-prêtre (v. 17-21) pour l'ensemble du monde juif. Quelques années plus tard, l'écrivain grec STRABON s'écrie : *« La nation juive a envahi presque toutes les villes, au point qu'il est difficile de trouver un lieu dans tout l'univers où il n'y ait pas de Juifs »* (rapporté par F. JOSÈPHE). En fait, la carte de la Diaspora est imprécise et la densité des implantations juives variable.

On oublie souvent la *Diaspora orientale*. Née des déportations de 721 et 587, elle couvrait les terres assyro-babyloniennes, et même au-delà. Peu d'Exilés revinrent en Judée. Des documents attestent, pour le Ve s., la présence en Babylonie de Juifs exerçant un commerce prospère : ceux-là ne souhaitaient sans doute pas retourner au Pays. Ainsi l'Exil babylonien se mua en Diaspora babylonienne, foyer vivant d'où viendra HILLEL et où, aux IIe et Ve s. de notre ère, se forgera « notre Talmud », le Talmud de Babylone.

On oublie aussi la diaspora d'*Antioche*. Aux abords de notre ère, elle produisit une version grecque de la Bible que révisèrent les milieux chrétiens (version « lucianique »). On pense davantage à la diaspora *romaine*. Alimentée par les captifs de guerre de Pompée, elle était assez visible au Ier s. pour susciter les sarcasmes des auteurs latins sur les usages juifs (cf. Suppl. Cahier n° 42, p. 34-39).

Mais le rayonnement de la communauté juive d'*Alexandrie* tend, il est vrai, à éclipser les autres foyers de la Diaspora. On se reportera à la présentation « des Juifs à Alexandrie » par A. PAUL (Cahier 14, p. 35-39) ; on y trouvera un bon aperçu de la structure socio-politique de la communauté juive. Mais cette structure pouvait varier selon les lieux et les époques :

tout dépendait du nombre des Juifs d'une localité, de leur importance socio-économique, des événements politiques.

Les causes de la Dispersion, déportations, persécutions, surpopulation, relèvent des lois habituelles de l'émigration. Parmi les motifs, on aurait tort d'insister sur le « génie commercial » du judaïsme ; ce trait n'est guère souligné avant le Moyen-Age chrétien. Ne négligeons pas, en revanche, le facteur militaire : nombre de colonies juives, mi-soldats, mi-agriculteurs, furent placées aux frontières des empires successifs, telle la colonie d'*Éléphantine*, au sud de l'Égypte, dont des papyri attestent l'existence dès le VI[e] s. : elle parle araméen, elle a son temple et son clergé, pour un culte plutôt syncrétiste, et entretient avec la Palestine des rapports de dépendance religieuse.

Car la Diaspora regarde vers Jérusalem (Dn 6, 11 !). On y vient en pèlerinage, on paie la taxe du Temple, acheminée sous escorte spéciale de l'administration romaine. Les sommes étaient élevées, puisque, au temps de Cicéron, on accusa les Juifs de sucer les richesses d'Asie pour enrichir leur Temple. Si certains écrits issus de la Diaspora dénoncent le principe même du culte sacrificiel, jamais leur critique ne s'applique au sanctuaire de Jérusalem. D'ailleurs, le même vocable *(« gâlût »)* désignant l'Exil et la Diaspora, la *Terre* restait pour les Dispersés le symbole fondamental du salut et le rassemblement final sur cette Terre figurait l'horizon eschatologique. A ce titre, le cantique de Tob 13 offre une éblouissante synthèse de la spiritualité du Juif vivant à l'étranger.

Les Dispersés parlaient les langues de leurs lieux d'implantation, et le Talmud (*Shabbat* 115a) se souvient de ces temps où la Torah était traduite « en copte, en mède, en élamite et en grec », adaptation linguistique recouvrant une adaptation culturelle plus profonde. Le judaïsme d'Alexandrie a laissé des œuvres, écrites en grec, qui témoignent d'un authentique dialogue avec la pensée hellénistique. Parmi diverses tentatives, adaptations bibliques en grec épique et dramatique ou adoption du style des historiens grecs (ainsi 2 Mc), saluons surtout l'effort de présentation logique et systématique de la foi juive par un *Philon d'Alexandrie* (Supplément au Cahier 44) ou le livre de *la Sagesse de Salomon*. Ces écrits s'adressaient-ils aux Juifs hellénisés ou à des païens ? On en débat toujours. Quoi qu'il en soit, le judaïsme alexandrin aura appris à dire sa foi au sein du monde hellénistique et le jeune christianisme missionnaire héritera de cette expérience. Il héritera surtout de *la Septante*. Entreprise par les Juifs d'Alexandrie vers le milieu du III[e] s. avant notre ère, cette version grecque de la Bible bénéficiait d'un effort d'explicitation et d'actualisation théologique quelque peu analogue à la démarche du Targum. Elle sera la Bible des premières missions chrétiennes.

S'il garde encore les yeux tournés vers la Terre sainte, le judaïsme, on le voit, devient bien autre chose qu'une réalité nationale, comme le confirme l'histoire.

B. Éléments d'Histoire

L'histoire du judaïsme dont nous parlons se partage en deux époques :

1) la période de domination perse (538-333) avec ses deux temps forts, le Retour et la restauration du Temple (538-515) et les réformes d'Esdras et de Néhémie, dans la seconde moitié du V[e] s. ;

2) la période hellénistique (333-63) : elle s'ouvre avec l'arrivée d'Alexandre le Grand en Palestine, mais les seules informations un peu détaillées ne couvrent que les années 175 à 143 (crise maccabéenne et origines de la dynastie asmonéenne).

Nous devrons nous contenter de suggérer quelques pistes de lecture et de relever les éléments propres à éclairer le judaïsme.

Rappelons l'importance de l'*Exil* : il est la matrice du judaïsme. C'est là que l'on commença de comprendre le message de *Jérémie*. C'est là qu'un *Ezéchiel* se fit le guide d'un colossal bilan des relations entre Dieu et son peuple et ralluma l'espérance (cf. Ez 37). C'est à Babylone que les prêtres exilés bâtirent ce *Code sacerdotal* (P), véritable charte de l'Israël de demain, soulignant, entre autres, les signes qui avaient assuré l'identité d'Israël en terre étrangère : le sabbat (Gn 2, 2-3) et la circoncision (Gn 17). Alors, lucide sur l'irrésistible montée de Cyrus (Is 45, 1-8), le *Second Isaïe* put enfin annoncer le Retour (Is 40, 1-11). Si l'on veut comprendre le judaïsme, on ne reviendra jamais assez à ces figures de l'Exil.

1. LA PÉRIODE PERSE (538-333)

a) Le Retour et la Restauration (538-515)

Pistes de lecture

Sur le Retour : Esd 1 ; 3-4, avec les espérances d'un retour plus massif : Is 60 ; Zach 2, 10-16. Sur la difficile reconstruction du Temple (achevé en 515) : Esd 5-6, avec (vers 520) les appels d'Aggée (1, 2-14) et Zacharie (1, 12-17 ; 8, 9-10).

Pour évaluer les tensions qui caractérisent ces années, quelques remarques s'imposent. Rappelons d'abord que l'Exil fut moins une désertification qu'une décapitation (3 à 10 % de la population, selon les estimations). D'autre part, le retour, permis par l'Édit de Cyrus en 538 (Esd 1, 2-4), se solda par quelques caravanes, sur plusieurs années, et non par l'afflux massif rêvé en Exil. Bien des déportés s'étaient enracinés en Babylonie et ne tenaient pas à perdre leur situation ; seuls les gens âgés pouvaient se souvenir du pays. D'aucuns se contentèrent d'appuyer financièrement les partants (Esd 1, 4-6). D'ailleurs, de quoi vivrait-on en Judée ? Les Exilés n'ignoraient pas (cf. Ez 11, 15 ; 33, 24) que leurs terres avaient été redistribuées.

Même en nombre réduit, les rapatriés, de condition modeste, pesaient lourde-

HISTOIRE DE LA JUDÉE		ÉCRITS DU JUDAÏSME		HISTOIRE GÉNÉRALE	
538	**édit de Cyrus** 1er retour des exilés (Zorobabel)			539	Cyrus prend Babylone l'Égypte province perse
515	dédicace du Temple	520	Aggée et Zacharie IIIe Isaïe (56-66)		
		500		500	Darius I (Persépolis) Xerxès I, guerres médiques contre les Grecs (Marathon)
			Malachie ?		
458	mission d'Esdras ?		Abdias ?		Artaxerxès I (465-424)
445	mission de Néhémie		Job ? Joël ?		Périclès à Athènes
398	mission d'Esdras ?	400	Pentateuque loi officielle Jonas ? Ruth ? Esdras-Néhémie ? Chroniques ?	400	Socrate Platon Aristote Artaxerxès III
333	Alexandre en Palestine		IIe Zacharie (9-14)		Alexandre le Grand (336-323)
320	**domination des Lagides** (Égypte) Temple samaritain au Garizim	300			Ptolémée I
				300	Hécatée d'Abdère
	hellénisation de la Judée		Qohéleth ? Tobie ? Cantique ? La Septante à Alexandrie		Ptolémée II Guerres puniques : Rome contre Carthage
			derniers Psaumes ?		
200	**domination des Séleucides** (Syrie)	200	Siracide	200	Antiochus III (223-187)
167	insurrection des Maccabées (Judas, puis Jonathan)	164	Daniel Judith, Esther		Antiochus IV Épiphane (175-164)
142	royaume Asmonéen (Simon) Jean Hyrkan (134-104) les Esséniens à Qumran		2e Maccabées *Livre des Jubilés*		
	Alexandre Jannée (103-76)	100	1er Maccabées *Lettre d'Aristée* *Psaumes de Salomon*	100	
	Alexandra (76-67)				
63	**domination romaine** Pompée Hérode le Grand (37-4) Hillel et Shammaï		Sagesse de Salomon	64 44 27	la Syrie province romaine César en Gaule - en Égypte César assassiné Auguste empereur
6 ?	naissance de Jésus				

ment sur l'économie d'une province plutôt pauvre. Plus encore, rebâtir le Temple apparaissait comme une entreprise ruineuse et l'on comprend aisément les réticences rencontrées par le prophète AGGEE (Ag 1, 2-6). Nous avons là une première source de tensions entre les rapatriés et leurs compatriotes restés en Judée.

Le conflit était aussi d'ordre politique. C'est sous la haute protection du nouvel empire que les rapatriés arrivaient, avec un prince, représentant du souverain perse, mais aussi d'ascendance juive : SHESHBASSAR (Esd 1, 8), puis ZOROBABEL (Esd 3, 2), membre de la lignée royale, sur lequel on plaça les espoirs éphémères d'une res-

'Am ha-arets - Le peuple du pays

Avant l'Exil, l'expression « peuple du pays », *'am ha-arets*, a un sens positif ; après l'Exil, elle prend une couleur défavorable. Ce renversement est révélateur du changement opéré par l'Exil dans les rapports entre foi et société. Que l'on compare, par exemple, l'héritage du latin *paganus* (villageois, campagnard) se diversifiant en « païen » (les campagnes ayant été évangélisées plus tardivement !) et « paysan », mot évoquant le rapport à la terre et parfois le mépris... de l'homme de la ville.

• Culturellement, *'am ha-arets* implique d'abord la relation à la terre. Il peut s'agir simplement de la « population » (2 R 15, 5 ; 25, 3).

L'expression a souvent une dimension sociale. Au sens fort, le « peuple du pays » évoque ceux qui possèdent la terre, la classe des propriétaires terriens au temps de la monarchie préexilique : la scène de Gn 23 (cf. v. 7, 12-13) reflète bien ce milieu.

• A côté des fonctionnaires, « serviteurs » du roi, ce sont ces propriétaires terriens que l'on voit présider aux destinées politiques du royaume et sauver la dynastie davidique légitime dans les périodes de crise (2 R 11, 14.18-20 ; 21, 24 ; 23, 30). Puisque le roi davidique assume et médiatise l'alliance entre Dieu et son peuple et que le *'am ha-arets* se pose en défenseur de la dynastie, ce dernier se trouve affecté d'une valeur religieuse positive. En retour, la condamnation par Jérémie des institutions religieuses englobe aussi ce « peuple du pays » dont les traducteurs de la TOB distinguent différentes facettes sociales : milice (Jer 1, 18), propriétaires terriens (34, 19 ; 37, 2), bourgeois (44, 21). Ezéchiel est aussi sévère : Ez 7, 27 ; 12, 19 ; 22, 29).

• Mais dans les derniers chapitres d'Ezéchiel, qui envisagent un Israël futur structuré par le Temple, le *'am ha-arets* devient la « population » des Laïcs (Ez 45, 22 ; 46, 3, 9 – de même Lev 4, 27), membres de plein droit de la communauté cultuelle, distingués des

e politique.
du nouvel
aient, avec
verain per-
ve : SHESH-
BEL (Esd 3,
sur lequel
d'une res-

eur de la dy-
se trouve af-
ur religieuse
retour, la
ar Jérémie
eligieuses en-
« peuple du
aducteurs de
nt différentes
milice (Jer 1,
terriens (34,
eois (44, 21).
sévère : Ez 7,
9).
lerniers cha-
qui envisa-
tur structuré
'am ha-arets
ulation » des
46, 3, 9 – de
7), membres
la commu-
istingués des

tauration de la monarchie davidique (voir Ag 2, 21-23 ; Zach 4, 6b-10). Les gens du lieu faisaient grise mine devant ces rapatriés qui, instruments du pouvoir en place, venaient s'imposer et faire valoir leurs droits ; d'où les tentatives d'obstruction, selon un procédé éternel : semer le doute auprès du roi sur la loyauté de ses partisans (Esd 4, 6-24 ; 5, 6–6, 14).

Mais les tensions recouvraient surtout des motifs religieux. En se fixant pour objectif de relever le Temple, les rapatriés révélaient ce qu'ils étaient : des gens enflammés par le message des prophètes de l'Exil, prêts à rebâtir leur monde sous cette impulsion. Aussi la présence du

prêtres et du roi, et aussi des étrangers, exclus du culte (Ez 44, 9). Ainsi les propriétaires terriens étaient autrefois une référence religieuse, comme gérants de la Terre sainte, don de Dieu, et défenseurs du roi, élu de Dieu.

• Qu'advient-il après l'Exil ? En soutenant Zorobabel comme prétendant au trône, Aggée et Zacharie purent encore espérer la restauration de la monarchie préexilique, avec le soutien des propriétaires terriens, le « peuple du pays » (Ag 2, 4 ; Zach 7, 5). Mais une autre interprétation des faits, en Esd 4, 1-5 (cf. v. 4) laisse entendre qu'il n'en sera rien.

A la lecture d'Esdras-Néhémie, on devine la composition du « peuple du pays » d'alors : Judéens et populations voisines ayant occupé les terres des déportés durant l'Exil. Opposés au « peuple de Juda » en Esd 4, 4, à « la race sainte » en Esd 9, 2, ils ne constituent pas une unité ethnique, et Esd 10, 2-11 ; Neh 9, 24 ; 10, 31-32 préfèrent parler, au pluriel, des « peuples du pays ». Du point de vue sociologique, le terme garde son enracinement terrien ; du point de vue religieux, il est affecté d'une valeur négative (Esd 6, 21 ; 9, 1-2.10-11).

• Cette dévaluation du *'am ha-arets* ne s'explique réellement que par la réévaluation d'un autre terme : la *Golah,* c'est-à-dire « (les membres de) la déportation » et, dans le contexte d'Esdras-Néhémie, les « rapatriés ». Par ce mot, les prophètes évoquaient le malheur et le châtiment (Am 1, 5 ; Jer 29, 20 ; Ez 12, 11). Voici à présent les Déportés héros du nouvel Exode (Esd 1, 11) ; restaurant le culte, armés de la Loi, les Rapatriés, qui avaient été bannis par le jugement de Dieu, mais aussi purifiés par ce jugement, constituaient maintenant l'assemblée du véritable Israël. Ce n'est pas la nature du *'am ha-arets* qui a changé, mais la formation d'un nouveau groupe d'influence qui lui fait perdre sa fonction religieuse.

• Au terme de l'évolution, le *judaïsme rabbinique* ne verra plus dans le *'am ha-arets* qu'une expression de mépris désignant les gens de pureté douteuse, mauvais payeurs des dîmes, ignorants de la Loi (cf. Jn 7, 49) ; « Un *'am ha-arets* ne peut pas être un *hasîd* (pieux) », diront les Pirké Aboth 2, 5.

nom de Jérémie au fronton de cette ère nouvelle (Esd 1, 1) n'est-elle pas un hasard. Face à eux, le « peuple du pays » (encadré p. 16) : il n'a pas connu le baptême de l'Exil ; il s'est mêlé aux populations d'alentour, avec les conséquences syncrétistes qu'impliquait ce processus.

Pour la première fois, la direction spirituelle du Peuple élu n'appartenait plus à ceux qui plongeaient leurs racines dans la Terre, signe par excellence de l'alliance, mais à ceux qui avaient pour racines le message des prophètes. C'était le début du judaïsme. Pourtant, le prophète MALACHIE (entre 500 et 450) laisse deviner une période ultérieure de grisaille (voir Mal 1, 13-14 ; 2, 7-12) où le renouveau espéré n'est pas venu.

b) Les réformes d'Esdras et Néhémie

Pistes de lecture

1) l'œuvre d'Esdras : *portrait et mission : Esd 7 ; proclamation solennelle de la Loi : Neh 8 (ôter du passage le nom de Néhémie) ; la théologie de sa mission : Esd 9 ; dissolution des mariages mixtes : Esd 10.*

2) l'œuvre de Néhémie : *projet et premières oppositions : Neh 1-2 ; restauration de Jérusalem : Neh 3-6 ; 11 ; théologie de la mission de Néhémie : Neh 9 ; Neh 11-12 insiste sur la place accordée aux lévites (cf. Neh 13, 22 !) ; la réforme religieuse : Neh 13.*

Le double livre d'*Esdras-Néhémie* pose bien des énigmes à l'historien :

1° Des incohérences de dates dans le texte ont conduit à la thèse, aujourd'hui dominante, selon laquelle la mission de Néhémie (vers 445) aurait *précédé* celle d'Esdras (vers 398). Mais la présentation de l'auteur biblique reste plausible : Esdras (458), *puis* Néhémie (445) ; le premier mène une réforme religieuse draconienne, dont l'auteur préfère taire les résultats ; le second, plus adroit, commence par des réformes sociales et économiques avant de s'attaquer au domaine religieux.

2° La thèse classique attribue au(x) *Chroniste*(s), auteur(s) de 1 et 2 Chr, la paternité d'Esd-Neh : l'histoire, relue par le Chroniste, viserait à introduire l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. En antithèse, des chercheurs récents relèvent plus de différences idéologiques que de ressemblances entre 1 et 2 Chr et Esd-Neh et ils concluent à une dualité d'auteurs.

3° L'auteur d'Esd-Neh est-il fidèle à l'idéologie de ses deux héros ou projette-t-il les idées de son milieu à la charnière des époques perse et hellénistique ?

Nous ne cherchons pas ici à résoudre ces problèmes. Considérons l'ouvrage d'Esd-Neh comme un témoignage de la mise en place d'une orientation décisive : une Loi, un Temple, un Peuple. Trois traits doivent retenir l'attention :

1) L'essentiel, œuvre d'Esdras, est d'avoir placé la *Loi* comme référence première de l'identité juive, le culte étant lui-même subordonné à cette Loi. Ce trait fera l'objet du chapitre suivant.

2) Les deux réformateurs viennent de Babylone et sont officiellement mandatés par le souverain perse, le premier comme « scribe » (Esd 7, 1-6. 10), le second, officier de la cour (Neh 2, 1-8), comme gouverneur (Neh 5, 14). On voit la vitalité de la Diaspora babylonienne, toujours préoccupée de la Judée (Neh 1, 1-4). L'aile active du judaïsme, répétons-le, n'est pas alors la population enracinée dans le terroir, mais un groupe ayant un programme religieux et se légitimant par un soutien politique.

3) Les réformateurs ont choisi la voie de l'ethnocentrisme (cf. Esd 9, 1-2 ; 10, 2-17 ; Neh 13, 1-9. 23-30). C'est au nom de la *Loi* – « Qu'on agisse selon la Loi », s'écrie un partisan d'Esdras (Esd 10, 3) –, que l'on s'en prend aux *mariages mixtes*. Contracter un mariage avec une étrangère, c'était « épouser la fille d'un *dieu* étranger » (Mal 2, 11 ; cf. déjà Ex 34, 11-16). Rompre ainsi avec l'Étranger, par obéissance à la Loi, devenait le signe exigeant de l'engagement au judaïsme.

Car la fidélité à la Loi (écrite) de Dieu et le concept de « race sainte » (Esd 9, 2), deux principes inséparables, montraient que l'appartenance au Peuple élu ne relevait plus d'un bulletin de naissance, mais d'un choix de vie dont le terme-clé était *se séparer* (des « gens du pays », Esd 9, 1 ; comparer Esd 6, 21 et Ex 12, 43), pour participer à la sainteté du Dieu Tout-Autre, selon l'idéologie présente en Lev 20, 25-26 (P). Lev 26, 34 ss personnifiait le Pays qui, grâce au sabbat forcé de l'Exil, recouvrerait la sainteté dont l'avait dépouillé l'infidélité à l'Alliance. Mais à présent, à bien lire Esd 9, 10-13, l'ère de la sainteté de la Terre était révolue. C'est désormais à la sainteté des *personnes* qu'il fallait porter attention.

Certes, les choix particularistes des réformateurs pouvaient conduire à l'asphyxie et, nous le verrons, des voix s'élevèrent contre cette orientation. Mais c'était l'heure d'édifier l'identité de la communauté et « former un groupe, c'est créer des étrangers » (M. de CERTEAU). En tout cas, sans la réussite de cette phase de recentrage, on ne s'expliquerait pas l'état de choses que voulurent défendre les Maccabées.

A leur décharge, notons que les procédés dont usent Esdras et Néhémie n'ont rien d'exceptionnel dans le contexte des cités d'alors, très soucieuses de leur pureté ethnique. Vers 450, un décret de Périclès, contemporain de Néhémie, ne reconnaissait *« pour Athéniens que ceux qui seraient nés de père et de mère athéniens.* (A l'occasion d'une distribution de blé) *une foule d'actions judiciaires furent intentées, suivant les termes de la loi, contre ce qu'on appelait les bâtards... il n'y en eut pas moins de 5 000 convaincus de bâtardise et vendus comme esclaves »* (PLUTARQUE, *Périclès, VII, 9*). Par comparaison, les contrevenants d'Esd 10, 8 et Neh 13, 25 s'en tirent à bon compte. Bien d'autres traits d'ailleurs assimilent Néhémie au portrait de ces chefs de cité que l'on appelait alors, sans nuance péjorative, les *tyrans*. Vers 300 avant notre ère, un historien égyptien, HECATEE

d'ABDERE, semble refléter les résultats de l'œuvre d'Esdras et de Néhémie (voir l'encadré).

2. LA PÉRIODE HELLÉNISTIQUE (333-63)

Par la victoire d'Issos (333), Alexandre le Grand s'ouvrait les portes nord de la Palestine. Un an plus tard, il était en Égypte et fondait Alexandrie. A sa mort, ses officiers se partageaient son empire, jusqu'à ce qu'émergent trois dynasties dont deux dominèrent pour longtemps le Proche-Orient : les *Séleucides* à Antioche et les *Lagides* (ou Ptolémées) à Alexandrie. Une fois de plus, la Judée se trouvait prise en tenaille entre deux grandes puissances (voir Cahier 42, p. 13-19). Quand, vers 200, les Séleucides prirent Jérusalem, ils lui reconnurent la Torah pour loi ancestrale, renouant ainsi avec l'ordre instauré autrefois par les souverains perses.

La Judée de la fin du IVe siècle

Le texte qui suit provient d'un historien païen d'Égypte écrivant vers 300 avant notre ère : Hécatée d'Abdère. Il a vraisemblablement pour sources d'information les Juifs de la Diaspora alexandrine. Pour lire sa description, on retiendra ces trois points :
1) L'auteur appartient à la culture hellénistique, d'où ses centres d'intérêt : Jérusalem est une « cité » (avec un fondateur, un gouvernement, une organisation sociale et militaire).
2) Son travail est livresque ; il recopie certains lieux communs déjà courants chez d'autres historiens païens parlant des Juifs.
3) Ses sources juives reflètent le succès de l'œuvre d'Esdras et Néhémie (cf. la place accordée à Moïse et les références bibliques que nous signalerons). Mais Hécatée dépend visiblement du point de vue sacerdotal. Ce courant hiérocratique existait au temps d'Esdras-Néhémie, mais muselé par l'autorité laïque de la Torah (Esd 2, 61-63 ; Neh 13, 4-14. 29-31). Le sacerdoce releva la tête par la suite (cf. l'époque des Maccabées). Toutefois, le texte l'atteste, les deux Réformateurs étaient parvenus à ce que ce Sacerdoce se définisse lui-même en référence à la Torah mosaïque.

« (Moïse) ne fabriqua aucune image des dieux, persuadé que la divinité n'a pas figure humaine ; il croyait que le ciel *(cf. l'expression « Dieu du ciel », Esd 1, 2)* qui environne la terre est le seul dieu et le maître de l'univers. Les sacrifices qu'il établit, comme leur manière de vivre, étaient entièrement différents de ceux des autres nations *(cf. les mesures particularistes d'Esdras et Néhémie)* ; car à cause de leur propre expulsion *(d'Égypte)*, il introduisit un genre de vie contraire à l'humanité et à l'hospitalité. Il choisit les hommes les plus raffinés et les plus compétents pour diriger l'ensemble de la nation et les désigna comme prêtres. Il leur assigna le service du Temple, des honneurs et des sacrifices dus à leur dieu *(Esd 6, 18)*.

On sait que, dès l'époque perse, *l'hellénisme* s'était infiltré en Palestine sur les pas des marchands et des militaires. Mais, au fil de ses victoires, Alexandre s'en fit le diffuseur conscient et systématique pour l'unification de son empire. Subtil dosage de culture grecque et d'emprunts orientaux, l'hellénisme s'appuyait sur une langue commune, le grec, et sur un réseau de « cités » au statut très précis réglant une relative autonomie. C'était un art de vivre, marqué par l'architecture des théâtres et des gymnases (cf. 2 Mc 4, 7-20), une forme d'éducation et une tournure d'esprit, rationalisme tolérant, ennemi du fanatisme, engendrant ce scepticisme pratique reflété par *Qohélet* ; c'était la curiosité, le goût des voyages (cf. Si 34, 9-13) et la production d'ouvrages d'histoire et de géographie. C'était enfin un phénomène religieux, un paganisme en quête d'une certaine universalité dans le Bassin méditerranéen.

Dans ce monde ouvert, la Judée revient

Ces mêmes hommes, il les désigna comme juges des principales causes et leur confia la garde des lois et des coutumes *(cf. Dt 17, 18 ; 31, 25-26)*. Pour cette raison, les Juifs n'ont jamais de rois et l'autorité sur le peuple est régulièrement remise à celui des prêtres qui semble l'emporter en sagesse et en vertu. Celui-là, ils l'appellent grand-prêtre et pensent qu'il est à leur égard messager des ordres de Dieu. C'est lui qui, dans les assemblées et autres réunions, transmet ce qui est ordonné, dit-on ; et, sur ce point, les Juifs sont si dociles qu'ils se jettent immédiatement à terre et se prosternent devant le grand-prêtre qui leur interprète ces ordres. Et à la fin de leurs lois, ces mots se trouvent écrits : « Voilà ce que Moïse a entendu de Dieu et déclare aux Juifs ». Ce législateur a aussi porté sa prévoyance sur les affaires militaires *(Dt 20)* et a forcé les jeunes gens à cultiver le courage, l'endurance et, généralement, la constance en toute adversité.

Il entreprit aussi des expéditions contre les nations voisines, conquit beaucoup de territoire et le lotit, assignant des parts égales aux simples citoyens *(Nb 34)* et de plus importantes aux prêtres pour que ceux-ci, recevant de plus amples revenus, puissent, sans autre préoccupation, s'appliquer continuellement aux hommages dus à Dieu *(Neh 10, 33-40)*. Il n'était pas permis aux simples citoyens de vendre leurs parts, de peur que certains, achetant ces parts pour leur avantage, n'oppriment les classes pauvres et ne produisent un affaiblissement de la population active *(cf. Lev 25, 13 ; Neh 5)*.

Il obligea les habitants du pays à élever leurs enfants. Et, les nourrissons s'élevant à peu de frais, la race des Juifs eut toujours une population nombreuse. Pour ce qui concerne mariages et funérailles des défunts, il fit en sorte qu'ils aient des institutions de beaucoup différentes de celles des autres hommes. Mais sous les dominations ultérieures, du fait de leur mélange *(épimixia)* avec les étrangers (tant sous le pouvoir des Perses que des Macédoniens qui renversèrent celui-ci), beaucoup des institutions ancestrales juives furent bouleversées. »

pourtant à l'avant-scène au moment où *Antiochus IV Épiphane* (175-164) impose de force l'hellénisme à Jérusalem et déclenche ainsi *l'insurrection des Maccabées.*

> ***Pistes de lecture***
> *D'Alexandre à Antiochus IV : 1 Mc 1, 1-10. Le parti pro-helléniste à Jérusalem et l'hellénisation forcée : 1 Mc 1, 11-13. 44-64 (2 Mc 4, 7-20). L'insurrection de Mattathias : 1 Mc 2, de Judas : 2 Mc 8, 1-7. La purification du Temple : 1 Mc 4, 36-59. Mort d'Antiochus IV : 1 Mc 6, 1-17.*

Pour démêler les enjeux complexes de cette crise, on se reportera au travail de C. SAULNIER (Cahier 42) et on soulignera les points suivants :

1) Même si Antiochus IV entendait réprimer l'agitation d'une province stratégique, et si fantasque que fût le personnage, il n'aurait point entrepris une persécution religieuse – il ne l'a fait nulle part ailleurs, pas même en Samarie – s'il n'avait pas été sollicité par le parti prohelléniste de l'aristocratie et du sacerdoce de Jérusalem.

2) Dans ce Proche-Orient syncrétiste et hellénisé, les Juifs pro-hellénistes n'ont peut-être pas conçu les innovations cultuelles (1 Mc 1, 54) comme une apostasie. Les souverains hellénistiques respectaient les divinités locales, quitte à les rebaptiser d'un nom plus familier dans leur propre religion. Les résistants de Jérusalem y voyaient, quant à eux, une atteinte à la personnalité propre du Dieu d'Israël.

3) Le parti pro-helléniste cherchait une participation plus étroite aux avantages de l'hellénisme. Pour cela, il fallait instaurer à Jérusalem une *polis*, une cité ; ce qui n'exigeait rien moins qu'une nouvelle constitution et, partant, l'abolition de la Torah. Les tenants de la tradition avaient alors un double motif de rébellion : d'une part, ce changement était une contradiction politique, les souverains perses, puis séleucides, ayant institué et confirmé la Torah mosaïque comme loi constitutionnelle des Juifs (2 Mc 4, 11). D'autre part, et surtout, toucher à la Torah des pères, c'était toucher à l'identité religieuse, aux signes concrets qui soulignaient l'originalité juive (contre l'opinion des prohellénistes en 1 Mc 1, 11). C'est au nom de cette Loi que s'organisa la résistance : *« Que ceux qui ont le zèle de la Loi et qui soutiennent l'Alliance me suivent »*, criait Mattathias (1 Mc 2, 27). C'est dans ce contexte que se forgea le mot *judaïsme* (cf. encadré).

4) Assidéens, Asmonéens et naissance des partis juifs. Dès le début de l'insurrection, se joignit à Mattathias *« l'assemblée des Assidéens* (de l'hébreu *Hasidim*, les « pieux »), *« forts en puissance » en Israël, tout ce qu'il y avait à vouer sa vie à la Loi »* (1 Mc 2, 42). Ces Assidéens apparaissent donc ici comme un groupe déjà constitué, connu et influent, attaché à la Torah, ayant partie

Le judaïsme

Le mot *ioudaïsmos* paraît avoir été forgé par les Juifs de langue grecque pour se définir face à l'*hellénisme*. On rencontre le terme pour la première fois en 2 Mc (vers 150 avant notre ère). En 2 Mc 2, 21, l'auteur évoque *« ceux qui se conduisirent en héros, avec zèle, pour le* ***judaïsme*** *»*, pourchassant *« les foules barbares »*. Ironie du langage ! Car ce sont les Juifs que les hellénistes qualifient de « barbares ». Ici, comme en 2 Mc 8, 1, le mot « judaïsme » englobe la foi, les coutumes et l'enracinement ethnique qui caractérisent l'identité juive. 2 Mc 14, 37-38 présente un certain Razis, *« qui avait été accusé de judaïsme dans les temps antérieurs de l'amixie »* (i.e. de « non-mélange » des Juifs avec l'hellénisme ; c'est ainsi que l'auteur désigne l'insurrection)..., *qui s'était livré corps et âme au judaïsme en totale constance »*. On retrouve donc là les mêmes harmoniques. Ajoutons 4 Mc 4, 26 (écrit du I^er^ s. de notre ère, ou antérieur) où consommer une nourriture impure équivaut à *« abjurer le judaïsme »*. Dans tous ces textes, le contexte est polémique : il n'évoque pas seulement une fidélité à l'identité juive, mais aussi un combat contre ce qui menacerait celle-ci. Au I^er^ siècle, cette nuance semble persister. Car, selon Gal 1, 13-14 (seuls emplois du mot dans le NT), le « judaïsme » de Saul le pharisien avait pour nature un *« zèle débordant pour les traditions de mes pères »* (v. 14, cf. Phil 2, 6) et pour application la lutte contre l'hérésie chrétienne. Ailleurs, quand il souligne simplement l'authenticité de son identité juive, il se qualifie comme *hébreu* (2 Co 11, 22 ; Phil 3, 5) ou *de la descendance d'Abraham* (Rm 11, 1 ; 2 Co 11, 22).

liée aux scribes, selon 1 Mc 7, 12-13. On les identifiera sans peine comme un cercle gravitant autour de gens spécialisés dans l'interprétation de la Torah, depuis que celle-ci régissait la vie juive et, au seuil de la crise, des opposants déclarés au roi et au parti pro-helléniste : l'abolition de la Torah ne leur ôtait-elle pas leur raison d'être ? Face à l'aristocratie hellénisée, on les devine soutenus par les milieux modestes. Enfin, leur dévouement à la Loi les place sans doute au premier rang des victimes du Sabbat sanglant de 1 Mc 2, 29-38. Bref, en 167, les Maccabées arrivaient à point pour donner une tête à leur révolte. En partie d'origine assidéenne, le *Livre de Daniel* fait écho au lourd tribut que le groupe paya dans ce drame.

En 162, Antiochus V s'avouait contraint de révoquer le décret d'abolition du judaïsme porté par son père (2 Mc 11, 22-26). Judas Maccabée ne cessa pas pour autant le combat ; il montrait par là que, dès l'origine, son projet incluait une expansion territoriale. Tout autre était le calcul des Assidéens : 1° Judas avait sauvé les livres de la Loi (2 Mc 2, 14 ; comparer 1 Mc 1, 56-57) ; 2° En ré-

tablissant la Torah, le roi offrait aux juristes assidéens une chance de restaurer leur ancienne influence. Encore leur fallait-il être en grâce auprès du souverain ! Or, 3°, une occasion se présentait : voici que Démétrius Ier poussait Alkime comme grand-prêtre (et non Judas Maccabée). Alors, selon 1 Mc 7, 8-15, les Assidéens soutinrent et légitimèrent (v. 14) cette candidature. Ce fut, hélas, un calcul suicidaire (v. 16-17). Il est probable qu'ils rejoignirent piteusement le camp de Judas. Mais l'incident est instructif : on découvre les Assidéens non moins pourvus de mobiles politiques que les Maccabées, et cette première fissure annonce l'éclatement du judaïsme en partis divers.

Dix ans plus tard, en 152, JONATHAN devenait grand-prêtre (1 Mc 10, 18-21), puis, en 142, SIMON obtenait cette charge à titre héréditaire (1 Mc 14, 38-41). Ainsi, princes (puis « rois ») et grands-prêtres, les Asmonéens cumulaient les deux pouvoirs, temporel et religieux, et devenaient des souverains aux mœurs hellénistiques. Jadis *aux côtés* du peuple dans la lutte, maintenant *face* au peuple par leur pouvoir, ils ne supportaient plus la tutelle religieuse des traditions assidéennes qui, âme des combats passés, devenaient censure de leur politique tout à fait séculière. Alors les Hasidim devinrent insensiblement *Pharisiens*, « séparés ». Garants des traditions assidéennes, ils exigeaient en plus la séparation des pouvoirs, demandant à la dynastie de se contenter du temporel. Passée l'ère des héros, c'est sur JEAN HYRCAN (134-104) qu'ils firent pression en ce sens. Dès lors ce fut la guerre entre le pouvoir et les Pharisiens, jusqu'au temps où ALEXANDRA (76-67), consciente de l'audience populaire de ces derniers, se rapproche d'eux et s'écarte des Sadducéens.

Car un parti soutient spontanément les Asmonéens. Puisant ses membres dans le haut-clergé et l'aristocratie ouverte au vaste monde, il est appelé *« sadducéen »*, sans doute parce qu'il a pour noyau les familles sacerdotales se réclamant de *Sadoq* (cf. Ez 44, 15). Ce parti ne renie pas les acquis de l'indépendance religieuse ; mais, séculier, il rejette l'omniprésence des traditions pharisiennes ; conservateur, il refuse les nouveautés doctrinales intégrées par ces dernières. Dès l'origine, les Sadducéens apparaissent donc comme l'opposé naturel des Pharisiens, et dans leur enracinement social, et dans leur principe : s'en tenir à la seule Torah *écrite* (ce qui exige aussi des interprétations !) et aux seules doctrines *écrites*.

Nous évoquerons plus loin une autre dérivation des Hasidim, ces *Esséniens* qui, sous la conduite d'un prêtre sadocite et rejetant le pontificat des Asmonéens, opta pour une retraite radicale et fonda l'établissement de *Qumran* (entre 140 et 130 selon l'archéologie). Sur les partis ou « sectes » au temps de Jésus, cf. Cahier 27, p. 49-54.

Notons pour finir que l'arrivée des Romains en Judée, en 63 avant notre ère, affecta peu la physionomie du judaïsme : Rome était elle-même marquée par la civilisation hellénistique. L'an 63 n'était que l'aube de cette étape où apparaîtraient le christianisme et le judaïsme rabbinique.